

**Bugár M. István pályázata az MTA DSc fokozatára**

**Válasz a doktori műre érkezett opponensi véleményekre**

Debrecen, 2019. március 20-án

### Válasz Somos Róbert bírálatára

Köszönöm bírálónak a méltató szavakat éppúgy, mint a kritikai megjegyzéseket, mely utóbbiak segítenek álláspontom világosabb átgondolásához és kifejtéséhez. Az alábbiakban ezen észrevételekre kívánok reagálni a bírálatban felvetődő sorrendben.

Bírálóm első megjegyzései az elméleti bevezetőre, a teológiák tipológiájára vonatkoznak. Bár kifejezetten nem fogalmazza meg, azt sugallja, nem volt szerencsés az elméleti alapvetést összekapcsolni egy fogalomtörténettel. Úgy sejtem, ez az észrevétel arra vonatkozik, hogy a *teológia* ókori fogalomtörténete meghaladja az értekezés kereteit, s így ebben a formában csupán vázlatos lehet. Célom nem is volt több a vázlatosságnál, csupán némileg haladva túl a *Dictionnaire de la Spiritualité* terjedelmes szócikkének volumenét, jóllehet elsősorban nem a nevezett szócikkre, hanem a forrásokra támaszkodom. Alapvetően azonban mégis két irányban kívántam annak kereteit meghaladni: nem egyszerűen többletforrások bevonásával, hanem egyrészt a *theologia* kifejezés többjelentésű voltának egyértelműbbé tételével, a jelentéstartomány szélesebb rétegeinek felfejtésével, különösen abból a célból, hogy a paradox kifejezésmódot elhelyezzem a *theologia* ókeresztény jelentéseinek horizontján; másrészt az volt a célom, hogy a vizsgált korszakot, az általam kutatott szerzők háttérét részletesebben tekintsem át, ismétcsak a paradoxonok szerepére koncentrálna. A történeti áttekintés helye tehát értekezésemben az, hogy a fogalom jelentéseinek arbitrális tipológiája helyett azt jelentéseinek a vizsgált korszakban való feltárásával alapozzam meg, tehát a jelentés felfejtését fogalomtörténeti vizsgálatokra alapozzam, és megmutassam, hogy osztályzásom nem anakronisztikus: épp ellenkezőleg, a *theologia* szó használatában értekezésemben a modern úzus helyett a vizsgált korszak gyakorlatához tértem vissza. Ez természetesen azt is jelenti, hogy a történeti-filológia vizsgálódás nem magáért való értekezésemben, hanem az elméleti keretek megalapozását szolgálja.

Bírálóm ebben az áttekintésben néhány meglátást hiányol.

Először, hogy a racionális és a negatív teológia tekinthető egyazon út különböző állomásainak. Nos ezt magam sem gondolom másképpen, de feltehetőleg túlságosan tömören és burkoltan utaltam erre azzal, amit a bevezető fejezet záró bekezdésében írtam, hogy tudniillik a *theologia* tekinthető a különböző teológiák egymást kiegészítő összjátékának, *synergiájának*, amit a bírálatban később Somos Róbert is kiemel.

Ezzel összefüggésben megjegyezném, hogy Órigenész esetét én másképp látom, mint bírálóm, jóllehet messze nem ismerem e szerzőt és szakirodalmát olyan alapossággal, mint ő. Ha valóban e két típusú teológia egy út állomásai, feltehető a kérdés, hogy honnan hova tart az út, vagyis melyik megközelítés áll az út elején és melyik a végén, melyik a hangsúlyosabb.

Másrészt nekem némi kétségem van, hogy Órigenész számára mennyire radikális Isten megismerhetetlensége. Nem egyszerűen azért, mert a később író Plótínossal szemben Órigenész ragaszkodik hozzá, hogy Isten éppúgy intellektus, mint az ember, hanem azért is, mert legalábbis a *Peri Archón*ban Isten végességét hangsúlyozza<sup>1</sup> annak a görög filozófia hagyománynak megfelelően, miszerint a megismerhető az véges. Ez különösen a Nüsszai Gergellyel való összevetésben eklatáns, aki Isten végtelenségének és az emberi végességnek a kontrasztját állítja a középpontba. Azt gondolom, hogy a *De anima et resurrectione* azon érvelésével,<sup>2</sup> melyben azt fejtegeti, hogy épp emiatt lehetetlenség a csömör (*koros*) Isten megismerésében, alig burkoltan Órigenész prótológiáját bírálja.

Értekezésem alapkoncepcióját érzékenyebben érinti a következőkben a paradox teológia fogalmának kifejtését érő kritika. Ha jól értem az első ellenvetés lényegét, az arra vonatkozik, hogy a paradoxonok használatára az ókeresztény szerzők nem reflektálnak oly módon, mint a negatív teológiára, és az általam hozott példák java része a költői-retorikus nyelvi körbe tartoznak, ugyanakkor „ösztönös teológiai episztemológiáról” beszélek az esetükben.

Koncepcióm védelmében azt tudom előadni, hogy a negatív teológia eljárása is régebbi a korai kereszténységben (ld. kül. Ariszteidész *Apologiój*ának első fejezetét), mint az arra történő teoretikus reflexió, s az utóbbi ugyan Alexandriai Kelemennel kezdődik, de igazán csak Areopagita Dénessel bontakozik ki az V-VI század fordulóján. A paradox teológia esetében nem beszélhetünk ilyen kibontakozásról, ugyanakkor meglátásom szerint ugyanaz a helyzet vele, mint a negatív teológiával: a korban már adott egy filozófiai, illetve vallási gyakorlat, mely elég elterjedt ahhoz, hogy kézenfekvő legyen az írástudók számára. A negatív teológia esetében a gondolat ilyen elterjedtségre mutat pl. Alkinoosz (Ariszteidésznél egyébként feltehetőleg későbbi) kézikönyve, a paradox teológiai nyelv esetében olyan szövegek, mint az *Aszkléiposz*, vagy akár a populáris *De mundo*<sup>7</sup>, fejezete az egy-minden

<sup>1</sup> Órigenész, *PA I* 9,1, jóllehet Rufinus fordítása és Justinianus idézete itt eltér; és vitatható a szöveg eredeti formája. Annyit azonban Rufinus is kimond (kissé következetlenül kétszer is), hogy ami végtelen, az felfoghatatlan Isten által is – csupán nem vonja le ebből a nyilvánvaló konzekvenciáját Isten végességére vonatkozólag:

Rufinus fordítása

*In illo ergo initio putandum est tantum numerum rationabilium creaturarum vel intellectualium, vel quomodo appellandae sunt quas mentes superius discimus, fecisse deum, quantum sufficere posse prospexit.*

*Certum est enim quod praedefinito aliquo apud se numero eas fecit; non enim, ut quidam volunt, finem putandum est non habere creaturas,*

*quia ubi finis non est, nec conprehensio ulla vel circumscriptio esse potest.*

*Quodsi fuerit, utique nec contineri vel dispensari a deo quae facta sunt poterunt.*

*Naturaliter nempe quicquid infinitum fuerit, et inconprehensibile erit.*

fr. 24: Justinianus, *Ep. ad Mennam*

Ἐν τῇ ἐπινουμένη ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστῆσαι τὸν θεὸν νοερῶν οὐσιῶν ὅσον ἡδύνατο διαρκέσαι·

πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. Ἐάν γὰρ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μὴδὲ ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον.

Πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα, ὥν ἡδύνατο περιδράξασθαι καὶ ἔχειν αὐτὰ ὑπὸ χειρὸς καὶ συγκροτεῖν ὑπὸ τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν· ὥσπερ καὶ τοσαύτην ὕλην κατεσκεύασεν ὅσην ἡδύνατο κατακοσμήσαι.

<sup>2</sup> Nüsszai Szt Gergely, *De anima et resurrectione* PG 46,96-7: GNO 3/3,70-1.

Istenről, és a mögöttük álló B67 Hérakleitosz-töredék: „Az isten nap éj, tél nyár, háború béke, elteltég éhség.” (Kerényi Károly fordításában) – melyet valószínűleg már csak Pszeudo-Órigenész egészít ki azzal az összefoglaló megállapítással, hogy – „minden ellentétes határozmány”. Amellett érveltem, hogy a filozófiai háttérrel Platón *Parmenidészének* ún. „második hipotézise” biztosította, ahogy az „első hipotézis” a negatív teológiáét. Ez, úgy gondolom, tetten érhető Órigenész *János-kommentárjában*, ahol egy mérsékelt szubordinacionista teológiai jegyében a szerző úgy ír a Fiúról, „a második hiposztázisról”,<sup>3</sup> mint a platonikus második Egyről, mely az első, teljességgel egy Atyával szemben „sokká lett”,<sup>4</sup> sőt „mindenné”,<sup>5</sup> jóllehet Órigenésznél a kifejtésben nem a paradoxonon van a hangsúly<sup>6</sup>, ellentétben végső forrásával, a platóni *Parmenidésszel*.

Ezért gondolom, hogy bár a paradoxon hazája a vizsgált korban elsősorban a poétikus, liturgikus és kvázi-liturgikus diskurzus („teológia”, ahogy a korban nevezik), és példáink elsősorban ebből az irodalmi körből származnak, ám ugyanakkor e teoretikus háttérrel együtt szemlélve nyerik el teljes értelmüket; többre utalnak egy pusztán érzelmi beállítódásnál. Hippolütosztól (és Irenaeustól, némileg Tertullianustól) hozott példáim pedig már kifejezetten egy mai értelemben vett racionális teológiai diskurzusba illeszkednek.

Bírálom joggal észrevételezi, hogy nem tettem explicitté, milyen értelemben használom a „paradoxon” kifejezést. Értekezésemben ezt egyértelműen a szűk kontextusukat tekintve extenzionális logikai ellentmondást tartalmazó állításokra értem, tehát a „meghökkenítő” radikális formájára.

Ilyen értelemben áll párhuzamban a negatív teológiával. Az utóbbi sem alkot szisztémát, természeténél fogva nem alkalmas kifejtésre a pusztán metodológiai-episztemológiai megfontolás leszögezésén túl, hiszen a predikátumok és ellentéteik tagadásának felsorolása, akár indoklással is, a szisztematikus, elemző-következtető racionális teológiával összevetésben nem nevezhető kifejtésnek. A negatív teológiát a *Corpus Dionysiacum*ban a *Theologia Mystica* elméleti diskurzus helyett az evagrioszi képmentes imához hasonló spirituális gyakorlatként írja le. Analóg módon tekinthető gyakorlatnak a paradox teológia is (bár azt Evagriosz talán inkább a *physiké* és nem a *theologia* szintjére helyezte volna). Ez a gyakorlat sem pusztán retorikai gyakorlat, és nem pusztán az érzelmekre hat: a fenti értelemben használt paradoxon ugyanis az értelemet célozza elsősorban, és csak az értelem keresztül érinti az érzelmeket. A maga módján ugyanúgy Isten megragadhatatlanságra ébreszt

---

<sup>3</sup> Órigenész, *ComJob* II 10,75

<sup>4</sup> Uo. I 20,19.

<sup>5</sup> Uo. 219.

<sup>6</sup> Sőt egy esetben azt hangsúlyosan elkerüli II 26,166.

rá, mint a negatív eljárás – ám nem távolságát, hanem a közelségét hangsúlyozza.

Ugyanakkor, annyiban kifejthető mind a negatív, mind a paradox teológia, amennyiben az egyaránt tagadott, vagy egyaránt állított határozmányok nem tetszőlegesen: nem egyszerűen általában "mindent és mindennek az ellenkezőjét" igaz vagy hamis Istenről állítani, hanem lényegesek a kiválasztott határozmányok, ahogy az pl. Arisztidész negatív teológiájában felsorolásra kerül (Isten nem született, nem teremtett, nincs kezdete sem vége, halhatatlan, felfoghatatlan, hiánytalan, nem szenved szükségét, névtelen, alakatlan, nincsenek részei, nincs neve, tartalmazhatatlan, nincs ellensége, nem haragszik, nem téved, nem felejt, nem kér semmit: *Apol* 1).

Bírálom a Melitón-fejezet kapcsán problematikusnak látja azt az állítást, hogy Pszeudo-Órigenésznek „mélyen igaza van” Noétosz és Hérakleitosz eszmetörténeti rokonításban. Nem fogalmaztam elég világosan: nem azt akartam mondani, mint Pszeudo-Órigenész, hogy Noétosz Hérakleitoszból plagizál (tehát szövegszerű összefüggésről beszélünk), hanem hogy a *logosz*-hoz való viszonyuk, és következésképp teológiájuk valóban rokon. Ezen túl azonban azt is kifejtettem, hogy Kis-Ázsiában beszélhetünk egyfajta folytonos Hérakleitosz-recepcióról a császárkorban, amely a legerősebben szintén Epheszoszhoz kötődő kis-ázsiai keresztény tollforgatókra is hatással lehetett, amint a János evangélium prológusa mutatja. Ebből a szűkebb szempontból nem lényeges a különbség monarchiánus, és nem monarchiánus szerzők közt.

Bírálom megfogalmaz egy ellenvetést a Melitón és Órigenész közt „zajló” vitának általam felvázolt rekonstrukciójával kapcsolatban. E szerint a „testetlen” kifejezésnek volt egy lazább használata, és Melitón csak ebben az értelemben alkalmazta volna a kifejezést. Nos, én úgy látom, hogy ez egy valóságos logikai lehetőség, hiszen minden egyszerű fogalmi distinkció bizonyulhat egy alaposabb vizsgálat mentén sokkal bonyolultabbnak, mint első ránézésre látszik. Elemzésem valóban nem számolt ezzel a logikai lehetőséggel, de a magam részéről nem hiszem, hogy a lehetőség ténylegesen alkalmas a konkrét vitaszituáció leírására. Kétségtől beszélhetünk a korban olyan teológiáról (Tertullianus), ahol az Isten testi természetű, de ez a test szellemi test (*spiritalis*), ahol a szellem (*spiritus, pneuma*) egy finom, hétköznapi érzékeinkkel észlelhetetlen anyag.<sup>7</sup> Az egyébként az ázsiai hagyományhoz több szálon de lazán kötődő Tertullianus ugyanakkor sehol sem mondja Istent testetlennek. A szellemi természetű lélek testetlenségét vehemensen tagadja, és számára a „testetlen” az „úr”

---

<sup>7</sup> Vö. Tertullianus, *an* 8; *De carne* 11.

és a „semmi” szinonimája.<sup>8</sup> Az *Apologeticum*ban világosan szembeállítja a platonikus és a sztoikus istenképet, mint testetlen és testi jellegűt.<sup>9</sup> A bírálóm által is idézett Irenaeus-szakasz (latin fordításában) egyértelműen *incorporalisnak* nevezi az élet leheletét, miközben a feltámadás testetlensége ellen hangsúlyosan érvel.<sup>10</sup> A lélek testetlensége kulcsfontosságú, a lélek halhatatlansága melletti döntő érv Irenaeus számára. Mindkét szempontból a testtel áll radikális ellentétben a lélek. Így a latin és örmény fordításban szereplő, megszorításnak is tekinthető „a testhez képest” kitétel, pontos érteleme kifejtetlen marad, nem tartom kizártnak, hogy érteleme lényegében az, hogy „a testtel ellentétben”.<sup>11</sup> Homályban reked az idézett mű egy másik helyén is az, mit ért a szerző az alatt, hogy a lelkek megőrzik a test *karakterét*.<sup>12</sup> Bármint legyen is ez, érvelésemben nem egyszerűen arra hivatkoztam, hogy Melitón testetlennek állítja a megtestesülés előtt a Fiút, hanem arra, hogy írásának címében az *ensómatos* egyértelműen a megtestesülésre vonatkozik. Annak feltételezése, hogy írt volna egy *másik* munkát, melyben apologetikus munkájához hasonlóan argumentumokat sorakoztatott volna fel Isten testetlen volta ellen, valószínűtlen és ellent is mond a magyarázatok ökonómiája elvének. A jelzett és általam rekonstruált műben viszont az Órigenész részéről neki tulajdonított nézet nem található, sőt épp az ellenkezőjét sugallja a bírálóm által is idézett mondat.

Ami Órigenész és a paradoxon viszonyát jellemzi, ez a kérdés is valóban árnyalást kíván. Mint fent jeleztem, Órigenész alkalmazni látszik a platóni *Parmenidész* második „hipotézisét” a Fiúra, aki mindenné váló egy, ám nem hegyezi ki ezt Platónnal ellentétben a logikai értelemben paradox (tehát legalábbis névértéken ellentmondó) állításokra. A bírálón által idézett szakaszban viszont a *paradoxon* nem mai, hanem sztoikus értelmében szerepel, mint „meghökkenítő”, „közönséges elvárásainknak ellentmondó”, hogy ne mondjam, „kontraintuitív”.

Még egyszer köszönöm bírálóm megjegyzéseit, és remélem alkalmam lesz ezeket meglátásaim egy későbbi újrafogalmazásakor hasznosítani.

<sup>8</sup> Vö. Tertullianus, *Adv. Prax.* 7,7.

<sup>9</sup> Tertullianus, *Apologeticum* 47,5.

<sup>10</sup> Irenaeus, *AH* V 7,1.

<sup>11</sup> *Sed incorporales animae, quantum ad comparationem mortalium corporum.* Örmény: *իրրու առ բաղդատունիւն*. A két ókori fordítás szövege alapján e kérdéses helyen a görög rekonstrukció, melyet bírálóm idéz, meglehetősen egyértelmű, tehát a kérdés nem szövegkritikai.

<sup>12</sup> *characterem corporis* Irenaeus, *AH* II 43; vö. uo. *habere hominis figuram, ut etiam cognoscantur, et meminerint eorum quae sint hic.*

### Válasz Rugási Gyula bírálatára

Köszönöm a munkám lényegét és részleteit is értő, értékelő, egyúttal finom humorral fűszerezett bírálatot. Az alábbiakban a túlnyomórészt metodológiai jellegű kritikai észrevételekre reagálok azok elhangzási sorrendjében.

Először is opponensem felveti a kérdést, hogy a “paradox teológia” kifejezés (és annak szembeállítása az „anthropomorf” és negatív teológiai megközelítésekkel) elégséges a kis-ázsiai kötődésű szerzők jellemzésére. Erre röviden azt válaszolom, hogy nem gondolom, és nem is állítottam ezt, de nyilván sugalltam. Azt gondolom, hogy ez *egyike* azoknak a vonásoknak, melyek ezt a hagyományt jellemzik, de ugyanakkor feltűnő és jellegzetes vonás. Másrészt egyszerűen munkámban engem kifejezetten ez a jellegzetesség érdekelt, nem pedig a kis-ázsiai keresztény tradíció, mint olyan. Tudom természetesen, hogy monográfiám címe ennél többet ígér. Be kell vallanom, hogy engedtem a divatos, szépen mondván figyelemfelkeltő, csúnyán szólva marketing-jellegű címadási gyakorlat kísértésének. Az alapvető kérdésem a teológia születési körülményeire vonatkozott, és ebből a kis-ázsiai tradíció kontribúcióját, annak is elsősorban azt a vonását kívántam feltárni, amely ilyen értelemben még nem kapott figyelmet, ellentétben az általam kísérletileg anthropomorfnak nevezett, illetve a negatív teológiával szemben.

Másodszor azt kérdezi bírálóm, „Hinnünk kell-e Irenaeusnak, aki a már említett *paradoszisz*-elv alapján e gondolkodásmód epicentrumába János apostol epheszosi tanítványi/munkatársi körét állítja?” Nos azt gondolom, hogy nem kell, de szabad hinni Irenaeusnak. A kérdésre adott válasz azonban, azt gondolom, egyrészt felette áll a tudományos módszerekkel hozzáférhetőeknek, másrészt saját vállalkozásom szempontjából nincs semmilyen jelentősége. A „jánosi kereszténység” kifejezést a szokásos értelemben használom a kis-ázsiai keresztény dialektusra, melyben az újszövetség jánosi iratai, azok beszédmódja – melyet opponensem is a költői-kultikus nyelvhez lát közelállónak –, és maga János apostol emlékezete fontos szerepet játszott. (E kérdésre Geréby György opponensi véleményére adott válaszban még részletesebben is visszatérek, minthogy ott a bírálatban is nagyobb sújt kapott.)

Harmadszor bírálóm felveti, hogy a különféle diszkurziós stratégiák nem sterilen jelennek meg, hanem már rövid távon is interferálnak. Ezt magam sem gondolom másképp, és a bírálat maga is hivatkozik monográfiám ilyen értelmű megállapításaira. Nem állítom, hogy e szál önmagában áll a korai keresztény gondolkodás szövetében, mindössze azt, hogy én ezt a szálát kívántam felfejteni. Kifejezetten hangsúlyozom, mint bírálóm is egy későbbi ponton, hogy a kalkhédóni (vagy, ha tetszik újkalkhédóni) teológiának egy fontos szála, s a bevezetést záró „szünergia” alfejezetében magam is azt állítom, hogy a paradoxon szükségképpen az

Istenről való beszéd egyik szála, ám e szálak nemhogy kizáróak, de komplementerek. Mélyen egyetértek tehát bírálóm megjegyzésével, miszerint „a rendkívül szerteágazó trinitológiai viták előbb-utóbb megkövetelik egyfajta diszkurzív nyelvezet használatát” és még hangsúlyosabban azzal, hogy „Kierkegaard nyomán – mindenfajta teológia *paradox teológia* egyúttal.” Állításom épp az volt, hogy a racionalista és a paradoxont hangsúlyozó megközelítés első komoly szintézise Hippolütosz nevéhez fűződik. A *negatív* megközelítés nála azonban nem kap szerepet, és annak harmóniája pl. a szentháromságtannal később is problematikus marad.

Ezért tehát megjegyzésem, hogy a vizsgált szerzők „óvnak az irracionálizmustól”. (p.88) nem a paradoxonra vonatkozott. Magam is azt gondolom, mint bírálóm, hogy “a paradox teológia és az irracionálizmus között elég jelentős fogalmi szakadék tátong”, ahogy negatív teológia és irracionálizmus között is. A paradox beszédmód szerzőim esetében az ellentmondás elvének jól korlátozott, vagy látszólagos felfüggesztését jelenti, nem pedig az Arisztotelész által a *Met Γ* könyvében leírt, s forrásaink szerint Pürrhón által képviselt antiracionálizmust. Irracionálizmuson a racionális eszközök: a fogalmi analízis és az argumentumok használatának elvetését, mellőzését értem. Ez nem tévesztendő össze a szélsőséges racionalizmus, vagyis a parmenidészi eredetű racionalista optimizmus megkérdőjelezésével, hogy tudniillik az érvelő *logosz* képes a teljes valóság feltárására, pláne a transzcendenciát is beleértve.

Opponensem összességében megjegyzi, hogy „Amennyiben tehát viszonylag egyszerűbb és egyértelműbb a negatív teológiának a közép-és neoplatónizmussal több ponton közös útjának (a par excellence „via negatívának”) a nyomon követése, szimbolikus értelemben Plató *Parmenidészétől*, olyan bonyolult és ellentmondásos (a paradoxonok mélyrétegében *contradictiókat* sejtve) a paradox teológia klasszifikációja.” A gondolat folytatásában ugyanakkor maga is egyetért, hogy a paradoxon kiküszöbölhetetlen teológiai szerepe túlmegy a költői-retorikus eszközök használatán. Feleletül azt kell mondanom, hogy a paradox teológia általam bevezetett fogalma kétségekívül problematikus marad, aminek a legfontosabb oka, hogy ez modern fogalom – ahogy bírálóm is érzékelteti, Kierkegaardnak adósa –, míg az apofatikus és a szisztematikus-racionális módszerre maguk az ókori – keresztény és kereszténység előtti – teológiai gondolkodók maguk reflektálnak. Mindez annak ellenére van így, hogy a paradoxon teológiai használata, mint kimutattam, éppúgy a platóni *Parmenidész* értelmezésének örököse, mint a negatív teológia, és az Isten-minden gondolata éppúgy széles körben kihasznált Hérakleitosztól kezdve Pszeudo-Arisztotelészen és Pszeudo-Apuleiuson át, mint az Isten-semmi motívuma. Ilyen értelemben a paradoxon funkciója ösztönös és



reflektálatlan marad (Tertullianus híres, problematikus értelmezésű retorikus megjegyzései nem minősülnek sem reflexiónak sem kifejezetten a logikai értelemben vett paradoxonra irányulónak), és ennek megfelelően kevésbé egyértelműen kitapintható.

Bírálom utolsó metodológiai jellegű kifogása az ortodoxia fogalmára vonatkozik. Úgy találja, hogy azon megjegyzésem, miszerint Melitónnál „az oximoron költői és a paradoxon teológiai eszköze nem vezet trinitológiai heterodoxiához.” IV. századi fogalmak hibás visszavetítése 200 évvel korábbra. Igyekszem tehát világosabban fogalmazni. Egyrészt állításom valóban azt jelenti, hogy Melitón teológiája nem válik elfogadhatatlanná egy Nikaia-Konstantinápolyi perspektívából sem – amiből egyáltalán nem következik az, hogy ez a perspektíva Melitón korában adott lett volna –; másrészt azonban közelebbről arról van szó, hogy Melitón korában születik már olyan trinitológiai teológéma amelyről hamarosan (a III. század elején) bebizonyosodik, hogy a kor legjelentősebb teológusai (Hippolütosz, Tertullianus, Órigenész) kortársaik számára meggyőzően érvelhettek amellett, hogy az érintett teológiai nézet inkonzisztens a kereszteselési hitvallások által reprezentált *regula fidei*vel. Egyébiránt pedig – messze nem egyedül – azt gondolom, hogy Walter Bauer lassan száz éves kritikája az ortodoxia pre-nikaiai fogalmával kapcsolatban ahhoz a tévkövetkeztetéshez vezetett, hogy ha Nikaia (vagy inkább Konstantinápoly) előtt nem beszélhetünk szinodális értelemben vett ortodoxiáról, akkor nem beszélhetünk semmilyen értelemben ortodoxiáról, a hit tartamának mértékadó értelmezéséről sem. Ez egyszerűen paralogizmus, illetve a források szelektív kezelésén alapul – éppúgy, mint a Bauer által kritizált nézet. Sőt, akkor is beszélhetünk a keresztény teológia evolúciáról, ha, mint bírálóm sugallja, a történet teleológikus megközelítését el is kellene vetnünk (és valóban, azt természetesen magam sem vitatom, hogy a pusztá tudomány területén ténylegesen zárójeleznünk is kell).

Rátérek bírálomnak a Melitón-dossziéval kapcsolatos megjegyzéseire. Ezek elsősorban Melitón filozófus röpiratára vonatkoznak. Először is meg kell jegyeznem, hogy félreérthetően fogalmazhattam: amikor Melitón módszerének polifóniájáról beszélek (bírálat 4. o.), akkor nem Melitón filozófus apológiaként is ismeretes írását, hanem Melitón apológiájának hiteles töredékeit állítom kontrasztba homiletikus szövegeivel, így tehát a szír szöveg szerzőségének kérdése nem érinti Melitón ilyenén jellemzését. Bírálóm ez utóbbi írás elemzését túlságosan aporetikusnak találja. Ezzel szemben azt gondolom, hogy az az eredményem, hogy az istenképűség kérdésében a szöveg egyértelműen az alexandriaiak által elfoglalt álláspontot követi, szemben a kis-ázsiai tradíció minden képviselőjével, erős eredmény. Ezt nem gyengíti azon megjegyzésem, hogy Melitón filozófus más gondolatainak Antiokhiai Theophilosznál

megtaláljuk párhuzamait, hiszen egyrészt azok olyan érvek, állítások, amelyek nem hagyomány-specifikusak a korai kereszténységben, másrészt Theophilosz Irenaeusszal való minden érintkezési pontjával együtt elsősorban az apologetikus hagyomány örököse, ami attól nem lesz kis-ázsiai tradíció, hogy Jusztin mártír hosszasan időzött Epheszoszban is. (Theophilosz egyébként az *Ad Autolycumban* a tereméstörténet „targumjában” nem kommentálja a képmás fogalmát, csak a „teremtsünk” többes számát.)

A Hippolütosz dosszié kapcsán bírálóm felhívja a figyelmet, hogy Hans Jonas és Jacob Taubes is hasonlóképpen értelmezik Baszileidész alakját. A Taubes-hivatkozást nem sikerült azonosítanom. Az évszám alapján az *Abendländische Eschatologie* c. művére vonatkozik, abban azonban Baszileidészről nem esik szó. Jonas a *Gnosis und spätantiker Geist*-ban olykor hivatkozik Baszileidészre (a szerteágazó forrásproblémának láthatólag nincs tudatában, kizárólag a *Refutatio* összefoglalóját idézi), de érdemben csupán egyszer említi: tudniillik a I 250 oldalon megjegyzi, hogy az „areopagita” dénesi apofaticizmus előfutára. Természetesen a *Refutatio* által centoszerűen idézett és/vagy parafrázált írásban nem csupán én, és nem csupán Jonas látott negatív teológiát.

Bírálóm megjegyzi, hogy Hippolütosz és az ágostoni *De Trinitate* teológiája között vont párhuzamom (307.o.) nem evidens. Ezzel kapcsolatban hangsúlyozom, hogy a hippolütoszi szövegekben minden utalás a prekozmius Háromságra kétértelmű, tehát tartózkodom attól, hogy állást foglaljak olyan kérdésben, amelyben, mint a vonatkozó helyen megjegyzem, feltehetőleg a szerző maga sem foglalt állást. A párhuzamom tehát elsősorban magyarázó jellegű, a hippolütoszi szövegek egyik értelmezési lehetőségét szemléltetem azzal, hogy az inkább az ágostoni *De Trinitate* intraperszonális és nem interperszonális trinitológiájára emlékeztetne ezen értelmezés mellett. Az utóbbiról bővebben írtam sokak közt magam is egy korábbi munkámban, erre utalok vissza jelen értekezésben is az adott helyen.

Az utolsó részletkérdés, melyben vita van közöttünk, Hippolütosz és Tertullianus trinitológiájának kapcsolata. A kérdés, hogy ti. Tertullianus mennyire szuverén fogalomalkotásában, bizonyos értelemben *a priori*. Mindenesetre előttem mások mutatták ki, hogy Tertullianus *par excellence* trinitológiai munkája szövegszerűen függ Hippolütosztól. Ugyanez mondható el Novatianusról is. Ez azért valószínűsíti, hogy a *persona* fogalmát (legalábbis a terminust) Tertullianus innen vette. A kérdést én visszafordítanám: Tertullianus zsenije és (extrém) szuverenitása (öntörvényűsége) kizárja-e, hogy olykor elődeihez nyúlt? Világos, hogy nem. Waszink mutatta ki, hogy a *De anima* milyen radikálisan függ forrásaitól. Ezen források közé egyébként, meglátásom szerint fel kell vennünk Pszeudo-Órigenész *De*

*universoját* is. Vagyis evidens, hogy Tertullianus sok szálon kapcsolódott a római johannita közösséghez, többek közt a péteri közösség trinitológiájának és egyházfegyelmének kritikájában, s talán konkrétan a Hermasz *Pastorával* szembeni bizalmatlanságban vagy ellenszenvben, amennyiben elfogadjuk azok érvelését, akik a Muratori kánont Hippolütosz közösségéhez kapcsolják.

Végezetül a bírálatot ismét egy metodológiai jellegű kifogás zárja, mely a judaizmus kontextusát hiányolja elemzésemben. Mondhatnám, a hiány oka egyszerű: nem értek a korabeli judaizmushoz, s nem is ígérem, hogy a két vizsgált szerző munkásságát minden lehetséges és releváns szemszögből áttekintem. Azonban érdemben kívánok reagálni a felvetésre. Nos a kis-ázsiai kereszténység erős szemita gyökerei sok szempontból nyilvánvalóak: kezdve a műfaji kérdésektől (a jánosi iratok bírálóm által is említett stiláris vonásaitól a melitóni *Peri pascha* és a Peszach-haggadák rokonságáig), egészen a költői beszédmód jellegzetességeiig. Ez a rokonság evidens később Szír Szt. Efrémnél, és gyakran felvetik Rómanosz Melódosz esetében is, azaz olyan szerzőknél, akik meggyőződésem szerint ugyanazt a teológiai dialektust képviselik, mint az általam vizsgált korai írók. E gyökerek még erőteljesebbek, ha Perczel Istvánnak igaza van, hogy a János-evangélium eredeti nyelve arámi. Magam is úgy látom, hogy a kis-ázsiai hagyomány sajátosságaimban ódivatú kifejezéssel orientális, ázsiai. Mindezzel együtt kompetenciáim és a terjedelem korlátaiból adódóan nem volt célom a melitóni-hippolütoszi hagyomány *eredetének* feltárása. A vizsgált korban pedig a nevezett keresztény hagyomány és a judaizmus markánsan váltak el. Ekkor már túl vagyunk a két zsidó háborún, az elválást szorgalmazó Ignatiosz-leveleken, s Melitónnál már evidens a szakadék. Természetesen ennek hangsúlyozására pontosan a szoros kötődések miatt vált szükségessé, amelyet a kis-ázsiaiak quartodecimánus gyakorlata is mutatja. Nyilván igaz, hogy a korabeli rabbinikus irodalommal is találhatóak párhuzamok, de ez a közös gyökerek miatt lehet így, s talán még fokozottabb lehetne a párhuzam, ha többet tudnánk a nem rabbinikus judaizmusról is. A korábbi időkre azonban a források hiánya miatt mind a kereszténység, mind – ismereteim szerint – a judaizmus esetében jellemzően csak hipotetikusan tudunk visszatekinteni.

### Válasz Geréby György opponensi véleményére

Először is köszönöm bírálóm támogató szavait és észrevételeit! Az alábbiakban a fő kritikái megjegyzésekre kívánok reagálni.

A két metodológiai-konceptuális kérdés közül az első a jánosi kereszténység fogalmát érinti, melyet bírálóm erősen problematikusnak talál. Előjáróban ezzel kapcsolatban annyit szeretnék megjegyezni, hogy monográfiám célkitűzése szempontjából a kérdés kevésbé releváns. Szigorúan véve mindössze arra használtam a szakmában bevett terminust, hogy egy a II-III. sz. fordulóján markánsan összefüggő és sajátos teológiai, metateológiai meggyőződéseivel kirajzolódó keresztény irodalmi hagyományt megjelöljek. Úgy érzékelem, ezt bírálóm is így látja, mert azt látszik sugallni, hogy a mű főcímét el is hagyhattam volna. Kétségtől, ha nem könyv formájában jelent volna meg, magam is beértem volna az alcímmel, amely a konvencióknak megfelelően a pontos tárgyleírást tartalmazza. A főcím figyelemfelkeltésre, az átlagos olvasó tájékoztatására szolgált.

Mindazonáltal néhány szempontot szeretnék felvetni döntésem védelmében. Először a fonákján kezdeném: milyen más terminusok kínálkoztak volna a célra? Az egyik, melyet több alkalommal használok, a „kis-ázsiai”. Kétség kívül ez is problematikus terminus, ahogy bírálóm erre is kitér. A nemzetközi szakirodalomban „ázsiai hagyományról” szokás beszélni (M. Simonetti), és többé-kevésbé hasonló *corpus*t kívántam én is megjelölni, mint akik ezt a terminust használják. Ezzel a római Asia provinciára céloznak. A földrajzi kifejezések mai jelentése miatt viszont a terminus ebben a formában erősen félrevezető, ezért akartam konkretizálni – kétségtől pongyolán – a „kis-ázsiai” megjelöléssel. Ez pontatlan abban az értelemben, hogy az adott korban nem volt használatos, később pedig – a diocletianusi-constantinusi közigazgatási reform után – kétségtől egy jóval kisebb területet jelölt, ráadásul az egykori Asia provinciának pont nem a számomra releváns részét. Az is igaz, hogy a mai „Kis-Ázsia” terminusunk viszont tágabb értelmű, mint az antik Asia tartomány, ám én kevésbé találtam ezt zavarónak, hiszen nem ismerünk a korból olyan keresztény irodalmat a térségből, amelyet szembe lehetne állítani Asia nagyvárosainak keresztény hagyományával. A korai kereszténység jánosinak mondott vonulata szempontjából jelentős (a Jelenések és Antiokhiai Ignác leveleinek címzettjei közt szereplő) városok mindegyike ténylegesen Asia tartományába esett.

Ugyanakkor számos modern kutató nyomán (A. Brent, A. Berardini) feltételeztem, hogy a kis-ázsiai eredetű keresztény közösségek Rómában külön *domus ecclesiae*t alkottak, ahogyan általában is a térségből származó lakosság külön negyedben települt meg a császárvárosban. Számomra tehát a kérdéses terminus nem földrajzi elhelyezkedést, hanem kötődést, ha úgy

tetszik, hálózatot jelent.

A nevezett közösség Rómában is hangsúlyosan kötődött a jánosi iratokhoz, s védelmezte azokat a másik (a Kallisztosz és elődei által képviselt) közösség részéről érkező támadásokkal szemben. Kitapintható ebben az összefüggésben is Hippolütosz és Irenaeus szoros kapcsolata e keresztény csoporttal. Egyúttal Irenaeus számos módon kifejezi ragaszkodását az általa Epheszoszhoz kapcsolt János apostol személyéhez. E tények adták az *a propos*-t, hogy e korabeli keresztény hálózatot a „jánosi kereszténység” terminussal illessem.

Az utóbbi terminus megkövült a legkorábbi keresztény idők leírásában. Nyilván igaza van bírálónak abban, hogy ettől (vagy éppen ezért) támadható, elnagyolt a fogalom. Ismétlem azonban, számomra csupán eszköz, címke volt egy, a II-III század fordulóján jól kitapintható keresztény dialektus jellemzésére. A kontinuitásra a korai jánosi közösség és a II. század közt nemcsak A. Brent, de név nélkül Harold W. Attridge is utal, aki a 2007-es nagy cambridge-i, a Nagy Konstantin előtti kereszténységet áttekintő monográfiában a „Johanine Christianity” fejezetet írta.<sup>13</sup> Érdekes egyébként, hogy a címválasztás erejéig legalábbis a régi terminusok közül csak ezt őrizték meg a szerzők-szerkesztők e mértékadó, enciklopédikus monográfiában, míg a péteri és jakabi irányzat a „zsidó kereszténység”, a páli pedig a „pogány kereszténység” címszó alá került. Attridge maga megemlíti ugyan a jánosi közösség központjának hagyományos, Irenaeus adatára (AH III 1,1) alapuló epheszoszi lokalizálását, de megemlít alternatív elméleteket is: Alexandria, Palesztina, és – különösen az ignatioszi levél-corpusszal és a Salamon-ódákkal való rokonság miatt – belső Szíria. (Megjegyzem, az utóbbi szövegcsoporthoz érdemes lett volna valamelyest kitérnem.) Attridge maga legalábbis a legkorábbi időket tekintve Palesztinába lokalizálja a jánosi közösséget, mely szerinte egyre sajátosabb utat járt, míg a második századra lehetővé vált a teljes megbékélés a többi irányzattal.<sup>14</sup> Fontos kiemelnünk azonban, hogy több teológiai-etikai kérdés mellett, ha csak épp egy szó erejéig, megemlíti a kultikus sajátságokat is. Az általam vizsgált korban pedig épp ez az egyik legszembetűnőbb jellemzője e keresztény dialektusnak: a quartodecimánus Pászkavigília ünnepe. Ez a II. század végén, különösen Rómában éles vitákat váltott ki, melynek végén a közösség nyugati képviselői részben alkalmazkodtak a római és alexandriai gyakorlathoz, de ugyanakkor hangsúlyozták anyaegyházuk gyakorlatának legitimitását is.

Tehát, ha nem voltam egyértelmű: nem gondolom, hogy a jánosi kereszténység valami institutionális iskola formáját öltötte volna Birodalom-szerte.<sup>15</sup> Bírálóm megjegyzése, hogy

---

<sup>13</sup> Harold W. Attridge „Johannine Christianity” *The Cambridge history of Christianity; v. 1: Origins to Constantine*/edited by Frances M. Young, Margaret M. Mitchell CUP 2006: 125-43.

<sup>14</sup> Uo. 130-6.

<sup>15</sup>

Jelenésekben szereplő városok arculatai különböznek, lehet érv egy egységes, uniform, központosított iskola léte ellen (ami amúgy is anakronisztikus volna), de nem szól a hálózat ellen: a problémák és különbségek ellenére az, hogy pont e városok kerülnek a címzettek közé, mutatja közös hagyományuk. Az általam vizsgált korban tehát a „jánosi kereszténység” szerzőknek és az általuk reprezentált közösségeknek egy csoportját jelöli, melynek (i) a jánosi iratok és az apostol személye fontosságán túl (ld. Irenaeus, Hippolütosz *Adversus Gaium*) erős volt a kapcsolódása olyan jelentős *Asia* tartománybéli keresztényekhez, mint Polükarposz, s rajta keresztül az Ignatioszi levelekhez; (ii) sajátos liturgikus dialektust képviseltek, (iii) s más keresztény irányzatokhoz képest a judaizmussal való kapcsolatukat talán nem a legmegfelelőbb szóval ambivalensnek nevezném: azt a liturgiában és a nyelvben könnyen kitapintható örökség mellett az éles szembenállás kettőssége jellemezte. Azon szerzőknél, akik nem Kis-Ázsiában működtek, főleg személyes emlékek és kapcsolatok (Irenaeus, Hippolütosz) fontos szerepet játszottak. Ezen túl Rómán belül több szempontból kitapintható a polarizáció e közösség, és az őshonos római közösség között a II. század végétől (Victor) a III. század közepéig (Novatianus). Én monográfiában arra vállalkoztam, hogy ezt a hagyományt teológiai és metateológiai oldalról jellemezzem: egyrészt van-e sajátos mintázata körükben az Istenről szóló logosznak, másrészt jellemzik-e őket sarkos, más korabeli álláspontokhoz képest eltérő teológémák.

Érdekes kérdés, hogy a Simonetti által az *asiai* tradícióhoz sorolt Tertullianus milyen viszonyban áll az általam körülhatárolt szerzőkkel. Azt gondolom, hogy az erős személyiségű afrikai rétor fajtájának egyetlen példánya. Ugyanakkor bizonyos teológiai hajlamai, s talán az őshonos (ha úgy tetszik péteri) római közösség radikális szembefordulása a montanizmussal még közelebb vitte őt a Rómában található *asiai* iskolához. Mindenesetre kitapinthatóan merít Hippolütoszból, Irenaeusból és Pseudo-Josephusból (azaz a Refutátorból), továbbá osztja Melitón teológiájának is számos vonását.

Végezetül ebben az összefüggésben arra szeretnék röviden reagálni, mit értek a kis-ázsiai/jánosi hagyomány poétikussága alatt. Természetesen magam sem vitatom – sőt, mint bírálóm idézi is, egyenesen állítom a különböző gnosztikus hagyományok költőiségét. A különbség abban áll, mit értünk alatta: azaz az eszközökben. Természetesen költőiek a mítoszokká elevenedő képek/metaforák is – ha annak tekintjük a gnosztikus elbeszéléseket –, ám az általam vizsgált szerzőknél azonban egy más poétikus örökség tapintható ki: a sémi költői formák és – az ezekkel távolról sem diszjunkt – *asiaticus* retorikai eszköztár alkalmazása. Az előbbi mentén emelkednek ki a szigorúbb értelemben vett jánosi iratok az újszövetségi iratok közül. Ebben az összefüggésben domborodik ki és nyer teológiai

jelentőséget a paradoxon is, és ebbe az összefüggésbe illeszkedik bele a hérakleitoszi nyelv öröksége is, mely már a János-evangélium proológusának intertextuális utalásaiban is jelen van. Ezzel szemben számos gnosztikus mítosz képi világának legközelebbi analógiáját én az Upanisádok teremtés-elbeszéléseiben vélem felfedezni.

Mindenesetre, ha visszatérek a témára – talán egy idegen nyelvű változatban – mindenképpen el fogok gondolkozni más lehetséges terminusokon a vizsgált hagyomány megjelölésére, vagy legalábbis a fentiekhez hasonlóan alaposabban indokolom és körülhatárolom majd azok használatát.

Bírálom másik konceptuális ellenvetése a teológia fogalom-történetére és tipologizálására vonatkozik. Azon, hogy a rövid fogalmi áttekintésből Arisztotelész külön említése kimaradt, őszintén szólva magam is meglepődtem, mert emlékeimben más állt. Nem tudom, hogy a szöveg változatai során esett-e ki Arisztotelész neve, vagy pedig Arisztotelész esete olyannyira evidens lévén nem vettem észre, hogy a fejemben és a papíron fekvő szöveg különbözik. Egy új változatban ezt mindenképpen pótolom. Kétségtől fordíthattam volna több figyelmet a teológia politikai beágyazottságára is, engem azonban munkámban elsősorban a klasszikus teológiai, teológiai-antropológiai kérdések érdekeltek. Végezetül Erik Peterson, „Was ist Theologie?” című írását mindenképpen említenem kellett volna, köszönöm a kiegészítést!

Ennél érzékenyebb ellenvetés lehet, hogy az általam megadott tipológia mentén egy-egy szerző hovatarozása problémás. Nos, én nem gondoltam, hogy egy szerző kizárólag deduktív-rationális vagy misztikus (negatív vagy paradox) hangon szólalhat meg. Csupán beszédmódokat különböztettem meg, s annyit mondtam, hogy egy-egy szerzőre jellemző egy-egy beszédmódhoz való vonzódás. A kis-ázsiai tradíció II-III századi nyugati képviselői (Irenaeus, Hippolütosz) mind adósai Jusztin mártírnak, az ő analitikusabb gondolkodásának is, és egyébként is e korszak a különböző hagyományok integrálódásának az ideje is, nemcsak a konfrontációé.

Bírálom végezetül az elírásokat, szerencsétlen vagy vakmerő megoldásokat, szerkesztettségi hiányosságokat említi meg. Ezekkel kapcsolatban mást nem tehetek, elnézést kérek az olvasótól, és ígérem, egy későbbi magyar vagy idegen nyelvű változatnál erre jobban fogok ügyelni.

Összességében tehát, amennyiben szándékom szerint lesz lehetőségem munkám újradolgozására, az sokat fog köszönni mindhárom bírálóm észrevételeinek.

